



Cahiers d'études africaines

193-194 | 2009
Tourismes

Du tourisme culturel au tourisme sexuel. Les logiques du désir d'enchantement

From Cultural Tourism to Sexual Tourism: the Logics of Desire for Enchantment

Corinne Cauvin Verner



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/18663>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.18663

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 20 juin 2009

Pagination : 123-145

ISBN : 978-2-7132-2207-8

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Corinne Cauvin Verner, « Du tourisme culturel au tourisme sexuel. Les logiques du désir d'enchantement », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 193-194 | 2009, mis en ligne le 25 juin 2009, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/18663> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.18663

Corinne Cauvin Verner

Du tourisme culturel au tourisme sexuel

Les logiques du désir d'enchantement

Depuis les années 1990, la guerre civile ayant tari le flux des randonneurs dans le Sud algérien, les franges sahariennes du sud-est marocain voient la progression constante d'un tourisme international d'excursion dans le désert. Profitant de cette manne, de nombreux habitants de la province du Drâa se font commerçants, rabatteurs de clientèle, entrepreneurs de circuits, de campings, de bivouacs ou de maisons d'hôtes, chauffeurs de 4x4, guides ou chameliers, selon leurs compétences et leur niveau d'instruction. Mon attention s'est portée sur quelques-uns de ces prestataires issus d'une tribu sahraouie qui, en partenariat avec un voyageur français adhérant aux principes du tourisme équitable, ont créé à Zagora une petite agence d'excursion saharienne proposant des circuits de randonnées allant de sept à quinze jours. Au terme d'une enquête conduite auprès de ce groupe de 1994 à 2004, au cours de laquelle je me suis jointe, au même titre que d'autres touristes, à huit circuits de randonnées, il est apparu que malgré le souhait commun au voyageur, aux touristes et aux guides de voir mis en pratique un tourisme de découverte, il ne s'opérait pas de véritable rencontre. Pendant les circuits, touristes et accompagnateurs forment deux groupes distincts entre lesquels les interactions restent limitées. L'authenticité appelant des processus de vérification et les randonneurs n'étant pas des experts (Warnier 1996), ceux-ci doutent constamment de la conformité des lieux traversés, des rôles sociaux et des pratiques culturelles de leurs hôtes, ainsi que de la singularité de leur séjour auquel ils prêtaient le caractère d'une aventure. Pour les touristes de sexe féminin, un type d'interaction transcende toutefois cette mécanique de la déception lorsqu'une « idylle » se noue avec l'un des accompagnateurs — le plus souvent le guide. Vécu comme un rite de passage où se trouveraient réactualisées les représentations romantiques du Sahara et des « Hommes bleus », l'échange sexuel dissipe les frustrations liées à la perception d'une véritable rencontre avec les populations locales. Mais, presque tous les circuits voyant naître une relation entre une touriste et un guide qui, sans être dépourvue de sentiments, est aussi le lieu très

calculé d'une circulation de biens et de services, la question se pose de savoir s'ils n'instituent pas un tourisme sexuel au Sahara marocain¹.

Lorsque j'effectuais mes premiers séjours à Zagora, en 1994, le tourisme n'était pas l'objet de mon enquête : je m'appliquais à étudier l'imaginaire du désert des oasiens. Mais dans cette zone frontalière du Maroc et de l'Algérie, agitée par des attaques du Polisario jusqu'en 1980, mes informateurs me soupçonnaient d'activisme politique en faveur de la dissidence sahraouie. Le titre d'ethnologue ne me donnait aucun statut et ne me permettait pas de m'inscrire dans un rapport social. En conséquence, je dus réfléchir à la place que je pouvais occuper légitimement sur ce terrain. Le tourisme était une activité économique importante de la région, qui mobilisait de nombreux acteurs, oasiens ou nomades sédentarisés qui, tout en faisant mine de se rendre disponibles à mes recherches, cherchaient surtout à me vendre une excursion dans le désert. Au bout d'un an, je décidais de modifier mon projet initial : puisque mes informateurs voulaient que je sois touriste, je ferais du tourisme mon objet d'étude. Assumant ce statut, je n'étais plus l'objet de soupçons sur les dimensions politiques de mon enquête et, assez paradoxalement, des procédures d'adoption se mettaient en place avec un groupe de Nwâjî, nomades arabophones de dialecte hassaniya, sédentarisés à Mhamîd puis à Zagora après les dernières grandes vagues de sécheresse des années 1970, dont les cadets avaient monté une petite agence de randonnées en partenariat avec le voyageur français Croq'Nature. Auprès de ce groupe, plusieurs types d'investigations ont été combinés.

J'ai participé à huit circuits de randonnées. Le premier fut réglé au voyageur au tarif habituel, les suivants directement à l'agence de Zagora et à moindre coût. L'entreprise était familiale. Le patriarche, qui en était le garant moral, voulut dès le deuxième circuit que la location des dromadaires ne me soit pas facturée. J'ai également séjourné, plusieurs fois par an pendant dix ans, au sein de l'unité domestique de ce groupe de Nwâjî — une ferme en pisé à la périphérie de Zagora transformée progressivement en gîte d'étape pour les touristes. Cette petite ruche avait sa démographie : le patriarche, né dans les années 1930, avait été successivement berger, méhariste dans l'armée française, mineur au Tafilalt, commerçant, puis soldat de l'armée marocaine, jusqu'à sa retraite en 1975. De sa dernière épouse, il avait huit enfants, cinq garçons et trois filles, nés entre 1965 et 1990, qui tous vivaient sous le toit familial. Auxquels s'ajoutaient encore la mère et les sœurs de son épouse, des orphelins du lignage, ainsi que plusieurs

1. Je remercie Sébastien Roux pour sa lecture attentive de plusieurs versions de cet article. Ses commentaires m'ont conduite à mieux préciser les conditions de mon enquête et engagée à davantage de prudence et de rigueur dans la mobilisation de notions dont il convenait de discuter la pertinence. Je remercie également Nadège Chabloz pour ses encouragements bienveillants à chacune des étapes de l'écriture, qui m'ont permis de mener cet article à son terme.

tributaires issus des anciens esclaves. Les cinq garçons, qui n'avaient fréquenté que l'école coranique et n'avaient suivi aucune formation professionnelle, exerçaient tous le métier de guide et ne recrutaient de guides et de chameliers qu'en fonction du critère tribal. Le principe, c'était de rester entre Nwâjî. À leurs côtés, j'ai rendu visite à leurs alliés et collatéraux, je me suis déplacée en pèlerinage au sanctuaire de Sidi Nâjî, le saint fondateur de leur tribu. J'ai également reçu des guides nwâjî en séjour à Paris et divers membres de la tribu lorsque, à partir de 2000, je me suis installée à Marrakech.

Tous mes interlocuteurs étaient informés de ma recherche. Le voyageur y était indifférent. Le patriarche et les femmes du groupe préféraient me croire appliquée à étudier la généalogie du groupe, réputé *chorfa*, (descendant du prophète). De fait, j'eus avec eux de longs entretiens sur la parenté et devais ces dernières années publier des articles sur l'histoire de la tribu dans des magazines marocains. Parmi les cadets, j'eus pour informateur privilégié l'aîné des fils, délibérément provocateur et tenu à l'écart des circuits par le voyageur, qui lui reprochait son agressivité à l'égard des touristes lorsqu'il avait consommé alcool ou haschich. Pas plus que le voyageur, les touristes ne se sentaient concernés par ma recherche. Ils ne concevaient pas d'être un objet d'étude. Il allait de soi qu'étant ethnologue, je devais m'intéresser aux populations sahariennes. Pourtant, jamais ils ne m'interrogeaient sur ma connaissance du terrain. Ils réservaient leurs questions à leur guide, instructeur légitime supposé objectiver sa culture au plus près d'une vérité sociale. Ils ne se tournaient vers moi que pour être renseignés sur le déroulement d'un circuit dont le guide était excédé de répéter les détails et dont il était manifeste que j'étais familière. Ces touristes étaient majoritairement français, provinciaux, d'âge mûr, issus des classes moyennes, et comptaient une plus forte proportion de femmes qui, célibataires ou non, voyageaient le plus souvent sans leur conjoint.

Sur ce terrain et cet objet d'étude, j'ai réalisé quatre films documentaires (Cauvin Verner 2001a, 2001b, 2002a, 2002b) et j'ai soutenu une thèse (*ibid.* 2005). Les touristes avec lesquels je suis restée en relation ont vu mes documentaires, ainsi que chaque membre du groupe de Nwâjî enquêté. Les guides possèdent des copies de ces films, ainsi qu'un exemplaire de la version publiée de ma thèse (*ibid.* 2007) mais, étant analphabètes, la plupart ne l'ont pas lue. Des touristes ou des résidents français leur ont fait le compte rendu, principalement sur les questions relatives à la sexualité avec les étrangères qui occupent l'un des deux derniers chapitres. Des rumeurs selon lesquelles les guides me reprocheraient d'avoir écrit sur un sujet, qui ne ferait pas « une bonne publicité » à la vallée du Drâa me sont rapportées. Toutefois, lorsque je séjourne au sein du groupe ou qu'il me visite à Marrakech, personne ne me cherche querelle sur ce point, manifestement écarté des conversations.

Le tourisme culturel comme ressource promotionnelle

Peu ou prou, le tourisme n'a-t-il pas toujours été motivé par un désir de découverte culturelle, celui-là même qui fonde le « Grand tour », voyage entre les grandes universités de l'Europe initié dès le XVII^e siècle ? Institutionnalisé depuis 1976, grâce à une charte² révisée tous les six ans par l'Icomos, principal conseiller de l'Unesco en matière de protection des monuments et des sites, ce tourisme qualifié de culturel n'est pourtant ni un secteur d'activité économique, ni même vraiment un marché puisqu'aucun critère ne permet d'évaluer sa rentabilité (Cousin 2006). La charte qui y réfère énonce des principes, des recommandations et des objectifs dont les différents acteurs du tourisme peuvent tenir compte mais qu'ils sont aussi en droit d'ignorer. S'y trouvent évoquées des questions d'éducation, de citoyenneté, de libéralisme, de développement ou d'inégalités sociales qui ne sont pas nécessairement des compétences des producteurs et des consommateurs d'activités de tourisme. En l'état actuel du marché, l'application des dispositions est difficilement repérable. Aucun indicateur ne permet d'en mesurer la portée et l'efficacité. Il n'en est pas fait mention dans les bilans statistiques de la fréquentation touristique au Maroc qui est, avec les transferts financiers des résidents à l'étranger, la principale source de devises du pays et une option prioritaire du développement : le roi Mohammed VI s'est engagé à recevoir dix millions de touristes à l'horizon 2010. Ces bilans ne reconnaissent le tourisme culturel qu'en termes de destinations. Par exemple, la ville impériale de Marrakech, riche en monuments (palais, médersas), folklore (place Jemaa el Fna) et traditions artisanales (souks), motiverait un tourisme culturel, tandis que la ville côtière d'Agadir ne justifierait qu'un tourisme balnéaire. Mais aucune donnée ne nous renseigne sur la pratique effective des touristes séjournant dans un *riad* de Marrakech ou dans un complexe hôtelier d'Agadir. À la faveur de ma propre enquête, jamais je n'ai été tentée de qualifier de « tourisme culturel » le type de pratique touristique que j'étudiais, tout autant susceptible de relever d'un tourisme sportif, pèlerin, de découverte ou d'aventure, voire d'affaires, certains touristes commerçant de l'artisanat local pour financer des voyages ultérieurs. Outre que la dénomination « tourisme culturel » s'inscrit dans une tradition de nomenclature des pratiques touristiques (tourisme de masse, individuel,

2. « Charte révisée du tourisme culturel », <<http://www.icomos.org/tourism/patintrans.html>>, 1999. Un des objectifs du Millénaire de l'ONU pour le développement durable et la lutte contre la pauvreté est actuellement de mettre en œuvre un projet « Le Sahara des cultures et des peuples ». Les dispositions visent au renforcement des coopérations aux niveaux local, national et international, à la sauvegarde et à la valorisation du patrimoine au bénéfice des populations en situation de pauvreté, à la promotion des cultures et des civilisations du Sahara, à l'amélioration des conditions de préservation des écosystèmes sahariens, à l'encouragement de politiques touristiques responsables, et à la promotion de la gouvernance participative locale.

sédentaire, itinérant, à forfait, à la carte, etc.), paradoxalement elle informe peu les modalités concrètes des séjours. Elle est si peu opératoire qu'on la trouve fréquemment mentionnée entre guillemets.

On ne saurait toutefois la considérer comme une fiction *marketing*. Les clients du voyageur Croq'Nature, sans jamais se définir comme des « touristes culturels » prévoient en effet de pratiquer un tourisme alternatif, marginal, leur permettant d'entrer en contact avec des nomades et de se familiariser avec leur culture. En ce sens, on peut dire que la plupart se reconnaissent dans l'idéal-type du « touriste lettré »³ : ils souhaitent parcourir le désert à pied ou à dos de dromadaire plutôt qu'en véhicule tout terrain. Ils préfèrent des nuitées à la belle étoile dans les conditions d'un déplacement caravanier à des étapes confortables dans des bivouacs. Ils occupent leurs soirées par différents travaux de plume : correspondance, journal de bord, croquis ou aquarelles. Ils s'essayaient à mémoriser un peu d'arabe, s'appliquent à vérifier leur itinéraire sur les cartes IGN qu'ils ont emportées avec eux et sur lesquelles ils inscrivent les toponymes indiqués par leur guide. Ils procèdent de la sorte à une intellectualisation du voyage.

Assez significativement, le discours promotionnel du voyageur Croq'Nature adjoint à cette perspective d'un tourisme culturel celui d'un « tourisme-développement » plus apte à être objectivé et que la brochure s'applique d'ailleurs à rendre transparente. Titrée « Voyages équitables et solidaires. À la rencontre des cultures et des peuples de l'Atlas et du Sahara »⁴, cette volumineuse brochure insère en effet de longs développements sur l'histoire du coude du Drâa, l'économie du village d'Oulad Driss à partir duquel s'effectue le départ des circuits, mais aussi un rapport d'activités où des historiques et des graphiques détaillent les modalités des partenariats avec les populations locales, la gestion des recettes et la division du travail⁵. Les

3. Un guide d'Afrique du Nord d'époque coloniale, dirigé par le général Charbonneau en collaboration avec un collectif de militaires, d'ecclésiastiques et d'administrateurs, vante les qualités du touriste lettré en ces termes : « Le touriste lettré c'est par exemple ce scout, ce jeune étudiant, ce prêtre, cet instituteur de campagne, cet industriel cultivé, ce professeur, ce retraité demeuré alerte qui, à pied ou à bicyclette, s'en va à travers son canton notant dans son esprit ou sur son calepin tel ou tel détail amusant ou caractéristique, telle vieille chanson du folklore local. Ce n'est donc point une question de mode de locomotion, de distance à parcourir, de situation sociale ou même de haute culture. Définissons le touriste lettré celui qui cherche à profiter de ses déplacements pour enrichir son intelligence et son cœur » (CHARBONNEAU 1951 : 15).

4. <www.croqnature.com>.

5. Pendant les huit mois de la saison touristique (d'octobre à mai), l'activité du voyageur permet à l'agence de Zagora d'employer une trentaine de personnes, la plupart rémunérées à la journée : 25 euros pour les guides, 15 pour les cuisiniers, 10 pour les chameliers. Aux salaires, s'ajoutent pourboires et commissions, et les employés sont affiliés à la CNSS (Caisse de sécurité sociale marocaine). Six pour cent du chiffre d'affaires financent une aide au développement au Maroc, au Mali, au Niger, en Mauritanie et en Algérie où, selon la conjoncture politique du moment, sont organisés des circuits de randonnées équivalents.

touristes y voient garantie une triple authenticité, de la société locale (des accompagnateurs issus des tribus bédouines), des prestations du voyageur (fondées sur des liens personnalisés avec des groupes locaux), de l'expérience touristique (le temps d'un circuit, vivre « avec des nomades, comme des nomades »⁶). En contribuant à redynamiser le pastoralisme, à créer des dispensaires, des puits et des écoles, à endiguer l'exode rural, ou encore à sensibiliser à l'écologie moderne, les touristes se sentent ainsi investis d'une mission de « bienfaiteurs » donnant un sens à leur voyage, autre que l'hédonisme. Ils trouvent le moyen de se distinguer du touriste de masse (Urbain 1991).

Guides et chameliers ne distinguent pourtant pas le touriste de masse du touriste culturel, pas plus qu'ils ne conçoivent de différence entre un touriste et un voyageur. Cela étant, ils ne considèrent pas que tous les touristes sont équivalents. Ils se moquent par exemple volontiers du touriste « FRAM » dont ils détournent le sigle en devise : « Faut Rien Acheter au Maroc. » Ils préfèrent les touristes individuels voyageant à la carte, sans programme défini, dont ils estiment pouvoir tirer toutes sortes d'avantages. Selon leurs témoignages, le « meilleur » des touristes est âgé de moins de quarante ans, il voyage seul ou avec un groupe d'amis, il exerce une profession libérale, idéalement dans la presse car s'en trouveront garanties des conversations animées et une bonne publicité en Europe, il aime faire la fête, c'est-à-dire qu'il voyage avec des bouteilles d'alcool et du haschich, et il est enfin une femme, disposée aux aventures amoureuses.

Mécanismes de la déception et rhétoriques de l'authenticité

Sociologues et anthropologues établissent fréquemment une homologie de structures entre le tourisme et le pèlerinage, entre le tourisme et les rites de passage. Dean MacCannell (1976) parle des sites touristiques en termes de lieux sacrés. « Sous le conformisme grégaire, le rite collectif. Sous le circuit, la cérémonie », écrit Jean-Didier Urbain (1991 : 231). La brochure du voyageur Croq'Nature vulgarise le thème de la quête mystique en évoquant la « magie » de paysages inondés de lumière, et ne manque pas de citer le proverbe dit touareg : « Dieu a créé des pays pleins d'eau pour y vivre et des déserts pour que l'homme y trouve son âme. » Elle ménage les effets de rupture ou de démarcation propres aux *scénarii* initiatiques : les lieux sont décrits comme « hors du commun », « paradisiaques », éloignés des grands pôles d'agitation touristique. Elle annonce épreuves et rites

6. Les guides nwâjî de Zagora, avant même de s'associer au voyageur Croq'Nature en 1994, avaient élaboré avec l'aide d'un touriste français un petit prospectus énonçant : « Aimeriez-vous mener la vie d'un nomade touareg durant une journée, voire une semaine ? Allal Touareg, de naissance, vous propose cette promenade à dos de chameau et une vie dans la liberté du désert tout comme ses parents. »

cérémoniels : endurer le manque de confort, faire l'ascension de la grande dune de Chigaga, boire successivement trois thés dont le premier serait âcre comme la vie, le deuxième doux comme l'amour, le troisième suave comme la mort. Le déroulement même des randonnées est susceptible d'être décrit comme un rite de passage : la « séparation » se ferait au départ du circuit lorsque les touristes se délestent d'une partie de leurs encombrants bagages et qu'ils se travestissent en revêtant chèche et sarouel. L'« initiation » se réaliserait tout au long du parcours, avec un point d'acmé dans les grandes dunes où la caravane fait halte une demi-journée et une nuit. La « réintégration » aurait lieu au retour en France, accompagnée d'hypothétiques prises de conscience et d'effets de nostalgie. Pourtant, malgré la petite efficacité rituelle de ce programme⁷, un nombre significatif de touristes expriment une insatisfaction au cours de leur séjour. Ils sont déçus, pour des raisons qui tiennent à une série de paradoxes : comment authentifier des Bédouins devenus des « nomades de profession » ? Comment se singulariser dans le cadre d'une expérience collective ? Comment vivre une aventure tout en respectant un programme ?

J'ai en mémoire la protestation d'une touriste lorsqu'un campement fut établi à proximité d'une maison en terre où, à la fin du jour, une pompe à eau se mit à fonctionner à grand bruit. Le guide eut beau expliquer que le désert était peuplé d'habitants vivant de l'irrigation de minuscules parcelles de terre et de l'élevage de petit bétail, les randonneurs doutaient de se trouver géographiquement au Sahara⁸. Ils imaginaient traverser un espace monotone et désolé, sans eau, sans végétation, impropre à toute autre chose qu'au parcours, où toute vie brusquement se serait arrêtée pour ne laisser place qu'au vide, au néant. Ils rêvaient d'un au-delà des frontières, désert des déserts absolu hanté de métaphores maritimes d'où ils auraient perdu la grève. Au lieu de cela, leur périple s'effectue à l'est de Mhamîd dans des steppes semi-arides où résistent armoises, alfas, tamaris, acacias, euphorbes et coloquintes. Ils ne sont jamais bien loin d'une oasis ou d'un puits. Ils suivent des sentiers, des pistes, le long desquels ils croisent des troupeaux de chèvres et de dromadaires, des bergers, parfois même d'autres groupes de touristes, la concurrence entre les agences locales entraînant une sur-exploitation des sites. Hors l'erg Chigaga, atteint à mi-parcours à raison d'environ trente kilomètres par jour, les paysages ne leur offrent que très peu de ces hauts reliefs dunaires qui illustrent les brochures des voyageurs et servent de décor à la promotion des destinations sahariennes.

Ils doutent également de se trouver en présence de « vrais nomades » et d'être les témoins de traditions culturelles ancestrales. Méconnaissant la

7. En testant les oppositions symboliques désert/ville, nomade/sédentaire, sauvage/civilisé, tradition/modernité, Orient/Occident, les randonneurs réactualisent le mythe du désert comme « envers de la civilisation » (HENRY 1983).

8. Les géographes dessinent pourtant la frontière nord du Sahara sur la ligne du djebel Bani, au sud duquel s'effectuent les circuits de randonnées.

société qui les accueille, ils cherchent à distinguer le vrai du faux, l'hérité de l'inventé, le spontané du folklorisé, comme en témoigne ce dialogue enregistré avec ma caméra en 2000 auprès de touristes allemands, étudiants en art et en architecture :

« — Je n'ai pas ressenti ça comme typiquement nomade.

— Moi j'ai trouvé qu'ils faisaient beaucoup de choses pour eux-mêmes [...]. Quand ils ont chanté, dansé, ça leur faisait vraiment plaisir. Ils ne l'ont pas fait par obligation, pour nous divertir. J'ai trouvé ça très authentique.

— S'ils étaient seulement entre eux, s'ils n'avaient pas besoin de l'argent des touristes, leur vie serait différente, ils conserveraient davantage leurs racines culturelles [...]. Je ne dirais pas que j'ai trouvé ça très authentique, comme la vraie vie des nomades. »

En effet, leurs guides nwâjî s'adaptent à ce qu'ils perçoivent de leurs attentes. Par exemple, il leur arrive de se dénommer Touareg, alors qu'ils ne le sont pas (Cauvin Verner 2009). Lorsqu'ils n'accompagnent pas des groupes dans le désert, ils s'habillent quelquefois à la mode occidentale. Dès qu'un client se présente, ils revêtent la tenue traditionnelle de « l'Homme bleu ». Mais ces folklorisations restent mesurées, sinon maîtrisées. Toute gandoura bleue n'identifie pas un professionnel du tourisme ou un « faux guide »⁹ et ses usages ne se limitent pas au seul champ de l'activité touristique. Plusieurs des guides nwâjî auprès desquels j'ai enquêté s'habillent occasionnellement de cotonnades bleues lorsqu'ils séjournent à Marrakech ou même à Paris. Il s'agit alors d'afficher comme une distinction leur identité culturelle de nomades sahariens.

Le nombre des accompagnateurs varie selon le volume des groupes. Il faut compter un dromadaire par touriste et un chamelier pour deux à trois dromadaires. Seul le guide parle une langue européenne. Les touristes ne parlant pas l'arabe, les interactions avec les chameliers sont donc très limitées. Pendant les temps d'arrêt des circuits, ceux-ci sont très actifs à prendre soin des dromadaires, installer le campement, préparer le feu, les repas,

9. Une édition du *Guide du Routard* identifiait comme étant des « faux-guides » les indigènes coiffés d'un chèche bleu, tandis que ceux coiffés d'un chèche noir étaient distingués comme de « vrais nomades ». Cette appellation de « faux-guide » est problématique : on les dit « faux » parce qu'ils ne détiennent pas de plaque minéralogique délivrée par le ministère du Tourisme mais, comme il n'existe pas au Maroc de licence officielle de guide dans le désert, tout individu accompagnant des touristes et ne justifiant pas d'un emploi dans une agence ou d'une autorisation à exercer comme chamelier, est donc susceptible d'être qualifié de « faux-guide » et d'être inquiété par les autorités locales. Dans l'acception commune, un « faux-guide » désigne aussi un rabatteur qui, sous prétexte de guider les touristes, s'efforce de les entraîner dans une boutique où il perçoit une commission de trente pour cent sur leurs achats. L'activité est clandestine. Une brigade de police spécialisée est chargée de la réprimer, surtout dans les grands centres urbains de Fès et de Marrakech. Il en va de l'amende à la peine de prison. Dans la vallée du Drâa, cette activité de « faux-guide » est pourtant une alternative au chômage et à l'émigration vers les grandes métropoles du pays.

puiser l'eau et ramasser du bois mort. Bien qu'ils aient souhaité s'initier à la vie nomade, les touristes restent oisifs. Au fil des péripéties du circuit (inconfort, fatigue, mélancolie), leurs intentions initiales se délitent. Lorsque le guide leur propose d'aller chercher du bois, les uns déclarent être trop fatigués, les autres qu'il ne s'en trouve plus à des kilomètres à la ronde. Ils n'aident pas à éplucher les légumes et se lassent assez vite de décharger les dromadaires ou d'aider à la mise en place des campements. Un peu comme s'ils séjournaient à l'hôtel, ils attendent d'être servis et leur guide ne manque pas de finir par leur adresser la remarque grinçante « alors, ça va l'Hôtel mille étoiles ? ».

De la sorte, touristes et chameliers forment deux groupes distincts qui se maintiennent à distance l'un de l'autre pour manger, dormir, causer et s'amuser. Entre ces deux groupes, le guide assure une fonction de médiateur : il est le seul à comprendre la langue et les attentes des clients. Plusieurs séjours en Europe pendant la saison estivale lui ont généralement permis de parfaire cet apprentissage. Il est éclaireur, *leader*, et également mentor : il dirige la troupe, indique les choses à voir, montre la marche à suivre, programme les rencontres avec les populations locales. Il est le responsable de toute l'organisation, de l'approvisionnement en nourriture, en eau, de la sécurité du groupe, tout autant que de sa cohésion : il lui faut éviter que survienne un conflit, veiller à ce que s'instaurent des sociabilités et à ce que se maintienne une « bonne ambiance ». Il veille à ce que les randonneurs ne manquent de rien mais il ne leur délivre pas spontanément de discours interprétatif de sa culture et paraît souvent las de répondre à leurs questions. Il ne se mêle à eux ni pour manger, ni pour dormir, et ne se rend disponible qu'au moment où l'on sert le thé, peu après l'établissement des campements. Aussi les touristes essaient-ils de capter son attention, afin de bénéficier de ses commentaires ou simplement d'entrer en interaction avec lui, car de la qualité et l'intensité de cette interaction dépend pour une grande part leur perception d'un voyage réussi.

La sexualité avec un guide comme performance rituelle

La recherche de plaisir et d'émotions est une des motivations importantes des randonneurs. Ayant conscience que le temps des vacances est en quelque sorte « chronométré », ils souhaitent profiter de chaque instant, auquel ils cherchent à donner une intensité particulière. Ainsi les voit-on trouver une incomparable saveur à une simple salade de crudités, un moment de repos ou de complicité avec leur guide, qu'ils ne confondent pas avec les immigrés maghrébins qu'ils ont l'occasion de fréquenter dans leur pays. Ils prêtent en effet aux nomades du Sahara toutes sortes de valeurs d'exception : courage, fierté, liberté, sens de l'honneur, hospitalité. À cette altérité codifiée du Bédouin romantique (Pouillon 1996), s'ajoutent des attributs physiques

et comportementaux perçus comme séduisants : drapés élégants de cotonnades bleues, virilité tempérée de féminité, visage voilé, regard souligné de *khôl*, aptitude au jeu, à la musique et à la danse, langue inconnue à laquelle suppléerait un langage du corps « instinctif et animal, doux et délicat » (Bowles 1952 : 250). Le désert lui-même est surinvesti de sensualité : les randonneurs ne manquent pas de comparer les courbes des dunes à un corps de femme. Leurs perceptions sont aiguës en maints « frémissements » de la peau au contact du sable, « caresses » du vent, « morsures » du soleil, « vertiges » face à l'immensité... Combinée à la force des éléments naturels, à l'inconfort, à la fatigue et à la perte des repères habituels, cette érotisation de l'espace désertique prédispose à un échange sexuel vécu au même titre que le rythme soutenu de la marche comme une performance.

La brochure du voyageur Croq'Nature recommande de « s'abandonner », « de vivre le désert de l'intérieur, de façon à se perdre et se reconquérir pour trouver l'essentiel ». Les randonneurs ont conscience de cette parodie de rite de passage. Au terme de leur séjour, ils savent bien qu'ils n'ont fait que « jouer » à suspendre leur vie ordinaire. Un randonneur, philosophe de formation, qui encadrerait un séminaire de ressourcement pour des éducateurs de l'institution Les Orphelins Apprentis d'Auteuil, le formulait en ces termes :

« Pouvoir courir dans les dunes, c'est une histoire d'enfance [...]. Dormir à la belle étoile, c'est une histoire d'enfance [...]. C'est une très belle autorisation au jeu, on peut faire comme si tout était possible, comme si les règles habituelles n'étaient plus en vigueur [...]. On peut se salir, ne pas se laver pendant dix jours [...]. »

Le guide n'a pas à déployer toutes sortes de ruses pour séduire une touriste de son groupe. Il lui suffit de marquer son intérêt par quelques flatteries et attentions particulières. Dès le premier jour, il met en place une stratégie de séduction auprès d'une touriste déterminée dont il ne modifiera pas le choix, quand bien même celle-ci repousserait ses avances. Lors du premier campement nocturne, comme c'est l'habitude à chaque circuit, il questionne chaque randonneur sur son activité professionnelle, son nom, son âge, son lieu de résidence, etc. En fonction des indications recueillies, avec la complicité des chameliers, il attribue un surnom à chacun¹⁰. La femme convoitée hérite de prénoms flatteurs : Zahra, « la fleur », Dâwiya, « celle qui illumine », Adju, « celle qui revient », tandis que celles qui l'indiffèrent, parce qu'il les trouve vieilles, laides ou peu sympathiques, se voient affubler de prénoms dont il est évident qu'ils ne leur plairont pas — par exemple Fatima, que les touristes exècrent pour les connotations vulgaires qu'il reçut à l'époque coloniale, ou même « la chiente ». Une fois le repas terminé, le guide vient s'asseoir auprès de la touriste convoitée, il converse avec elle, se montre tendre et affectueux. Ses qualités de séducteur ne reposent pas

10. On observe ce même jeu d'attribution d'un nom indigène au Burkina Faso (CHABLOZ 2007).

seulement sur son apparence physique, sa gestuelle, son charme ou sa capacité à établir une relation de confiance mais aussi sur l'acquisition des codes sociaux européens liés à l'égalité des sexes, la sophistication vestimentaire, les manières de table ou d'hygiène, l'expression orale et l'humour. Au bout d'un certain temps, il cherche généralement à entraîner la touriste à l'écart du groupe pour contempler le ciel étoilé : un échange sexuel se produit alors parfois dès ce premier soir, auquel les touristes déclarent ne pas avoir la tentation de résister, comme si elles ne s'appartenaient plus. Le cours des choses semblant relever d'une nécessité intérieure, l'issue est dédaignée. Ce qui se joue, c'est le sens de la vie¹¹.

Les touristes ne cherchent pas à dissimuler que le guide est leur amant. Tout au contraire, elles semblent en éprouver une certaine fierté : une intimité se construit, qui crée un état de « permanence euphorique » et transcende la situation touristique par un équivalent de rite d'agrégation faisant défaut aux interactions habituelles. L'idéalisation romantique du Sahara et des « Hommes bleus » trouve là un point d'ancrage : l'échange sexuel permet de dénier tout à la fois la réalité économique de la relation et l'aspect ludique de l'expérience. Il détourne le rapport marchand en rapport interculturel (Winkin 1999). À une touriste devenue l'amie d'un guide, l'équipe des accompagnateurs réserve en effet des attentions particulières. À la fin du circuit, ou à l'occasion d'un prochain voyage, l'étrangère est invitée à séjourner au domicile familial de son amant, où les sœurs et les tantes s'amuseront à la vêtir à la mode sahraouie, à dessiner au *henné* sur ses mains, à l'emmener en visite au sanctuaire. Selon les cas, les partenaires se reverront, à Zagora où la touriste s'efforcera de venir plusieurs fois par an, ou en Europe où le guide voyagera s'il réussit à obtenir un visa. Dans ces conditions, l'échange sexuel avec un guide tient-il de l'accident ou de la norme ? Il satisfait tout à la fois un désir d'exotisme, d'aventure, de romantisme, et de revalorisation du statut. Mais s'y profile également une métaphore de conquête qui, en raison de l'aspect économique de la situation, se trouve nourrie d'hostilité et d'agressivité. Les touristes ont dépensé de l'argent pour accéder à l'authenticité d'un monde. En couchant avec un guide, ne produisent-elles pas l'équivalence d'une relation de prostitution ?

11. La plupart des touristes n'utilisent ni préservatifs, ni parfois même contraception. À ce jour, aucun cas grave de maladie sexuellement transmissible n'a été signalé. En revanche, quelques femmes ont été enceintes. Des grossesses ont du être interrompues, quand d'autres ont été poursuivies à leur terme. Il n'existe pas de dépistage HIV à Zagora. Aucune campagne de prévention n'y est mise en œuvre. Les guides connaissent l'existence du Sida mais ils sont dans le déni de la possibilité d'une contamination. Plus curieusement, les touristes déniaient aussi, voire défient cette éventualité. Sur ces « conduites à risques », rites intimes de fabrication du sens, voir JEFFREY, LE BRETON & LÉVY (2005).

Logiques transactionnelles

Lorsque je commençais mon enquête sur le tourisme au Sahara marocain, je n'imaginai pas être prise à témoin d'échanges sexuels. Pourtant, dès ma première randonnée, il apparut que trois femmes eurent une liaison avec chacun des trois guides qui encadraient le groupe¹². Plusieurs des circuits auxquels je devais participer par la suite virent ces échanges se répéter. À chacun de mes séjours, une « copine »¹³ étrangère était accueillie au sein de l'unité domestique de ces Nwâjî auprès desquels j'enquêtais. Avec certaines d'entre elles, je devais maintenir des liens d'amitié et me trouver malgré moi en position de confidente comme si, compte tenue de ma familiarité avec les guides, j'avais été en mesure de leur prodiguer des conseils. Je fus de la sorte prise à témoin, assez intimement, de plusieurs aventures. Depuis la publication de ma thèse, plusieurs touristes auprès desquelles je n'ai jamais séjourné à Zagora ont pris contact avec moi pour me confier leur témoignage. D'autres, que je rencontre fréquemment et dont j'aimerais recueillir l'histoire, au contraire refusent de me la communiquer. S'il arriva que je fus moi-même courtisée, ce n'était pas des plus fréquents : j'étais mariée et mère de deux enfants qui souvent m'accompagnaient lorsque je ne devais pas randonner. J'étais sous la protection des femmes et du patriarcat, perçue comme une sorte de cousine lointaine qui engrangeait de la mémoire nwâjî. Appliquée à maintenir ces liens d'adoption, je percevais ce qu'il y aurait eu d'inconfortable à entretenir une liaison avec l'un des cadets. Enfin, à être le témoin des conflits et des chagrins qu'occasionnaient ces échanges, je n'avais plus aucune illusion romantique. J'étais affranchie.

Peu d'ethnographies ont été consacrées à des cas analogues d'échanges sexuels entre des touristes féminins et des indigènes masculins. Je ne peux mentionner que celles conduites à Jérusalem par Cohen (1971) et Bowman (1990), à la Barbade par Karch & Dann (1981), en Jamaïque par Pruitt & Lafont (1995), et en Équateur par Meisch (2005). En France, le film *Vers le Sud* (2005)¹⁴, leur a donné une visibilité auprès du public. Elles posent une double difficulté : celle de leur problématisation en termes de tourisme sexuel, et celle de leur spécificité en termes de genre : les dynamiques de ces échanges sont-elles différentes selon que les touristes et leurs partenaires sexuels sont masculins ou féminins ? En l'absence d'enquête comparative, je peux difficilement répondre à ces questions. N'ayant jamais réfléchi aux

-
12. Ce premier circuit auquel je participai, en 1994, testait le début du partenariat avec le voyagiste Croq'Nature. Trois accompagnateurs nwâjî susceptibles d'exercer la fonction de guide encadraient le groupe quand, les années suivantes, chaque circuit ne mobiliserait plus qu'un seul guide.
 13. Pour désigner les touristes avec lesquelles ils ont des échanges sexuels, les guides emploient le terme français de « copine », auquel ils ne cherchent pas à trouver d'équivalent en arabe.
 14. *Vers le Sud*, le film réalisé par Laurent Cantet, est adapté d'une nouvelle de Dany Laferrière parue dans *La chair du maître* (1997).

types de pratiques susceptibles de caractériser un « tourisme sexuel », aucun de mes travaux n'avait, jusqu'à ce jour, formulé en ces termes la sexualité avec les étrangères. Je m'y risque pour la première fois, sans prétendre pouvoir développer la question de sa pertinence.

Étudiant les échanges sexuels entre des touristes masculins et des indigènes féminins en République dominicaine, Brennan introduit la notion de *sexscape*, en référence aux travaux d'Appadurai (2001) classant les flux culturels globaux en cinq paysages construits par l'imagination. Sa définition du *sexscape* — consommation de sexe tarifée ; inégalités de race, de genre, de classe, de nationalité et de mobilité entre les acheteurs et les vendeurs ; érotisation de l'altérité, présente dans les imaginations et promue par l'industrie touristique (Brennan 2004 : 16) — ne s'applique que partiellement à la situation que j'ai étudiée au Sahara marocain. En effet les différences culturelles y sont érotisées sur la base de stéréotypes racialisés : d'un côté la femme occidentale riche, indépendante, éduquée, moderne et désinhibée qui, en opposition à la sexualité normée caractérisant la relation matrimoniale dans les sociétés musulmanes, « accepte de faire l'amour dévêtue dans les dunes et même en plein jour », commentent les guides ; de l'autre le nomade saharien exotisé en « Homme bleu », démuné et analphabète mais orgueilleux, romantique, inaliénable (incarnant une sorte de contre-culture), sensuel et si ardent qu'« une boîte de préservatifs n'aurait pas suffi pour passer la nuit », expliquent les randonneuses pour justifier de n'en avoir pas utilisés.

Toutefois, l'échange sexuel n'est pas tarifé et il motive rarement le premier voyage. La plupart des touristes auprès desquelles j'ai enquêté, si elles y étaient disposées, ne l'avaient en aucune façon programmé ni même imaginé¹⁵. Aucune expertise ne fait mention du Sahara comme une destination de tourisme sexuel bien que, dès les années 1920, des films de fiction aient commencé de mettre en scène les amours interdites du Bédouin et de l'Occidentale¹⁶ et que des échanges analogues puissent être observés au Mali, au Niger ou encore en Jordanie. Ces échanges présentent un caractère de permanence et d'affection. Les partenaires restent en relation téléphonique et épistolaire. De nombreux guides ne sachant pas lire le français, requièrent l'aide des étrangers de passage. J'ai de la sorte été chargée de la lecture

-
15. Certains guides soutiennent toutefois qu'ils ont repéré des préservatifs dans leurs bagages. C'est une information que je n'ai pas vérifiée mais dont j'estime devoir tenir compte. Alors qu'en Tunisie, les séducteurs de touristes sont dénommés « *bezness* », terme francarabe vulgarisé par un film de Nouri Bouzid pour désigner ceux qui font de la « baise » un « business », aucun terme ne désigne, au Maroc, les séducteurs de touristes que l'on voit pourtant dans chaque grande ville du pays courtiser activement touristes ou résidents. Selon les cas, ils sont assimilés à des prostitués.
 16. *The Son of the Sheik*, George FITZMAURICE (1926). *La croix du Sud*, André HUGON (1931). Et, plus récent, *Un thé au Sahara*, Bernardo BERTOLUCCI (1990), adapté du roman de Paul BOWLES, *The Sheltering Sky* (1949).

et de la rédaction de ce courrier du cœur. Les lettres des touristes sont très sentimentales, fréquemment accompagnées de poèmes sur « la simplicité de la vie des nomades et la sagesse de leur philosophie ». Leurs amants souhaitent y répondre par le souvenir de moments d'intimité sexuelle et la perspective de retrouvailles. S'ils tendent à nier qu'ils sont « amoureux », certains m'ont dit s'être senti « écrasés » par la femme étrangère, au point de consulter un *fqîh*¹⁷ avec une mèche de cheveux lui appartenant pour se délivrer de ses sortilèges. Il m'est arrivé d'être prise à témoin du chagrin de l'un d'eux après que « sa copine » lui ait signifié qu'elle rompait et ne reviendrait jamais plus. Il était recroquevillé à son domicile, il avait prit froid, il toussait et me déclara que sa peine était aussi grande que celle ressentie le jour où il avait perdu un bébé chameau. Je vis un autre sangloter un jour, de ne pouvoir se lier durablement ni à une Marocaine, dont il jugeait qu'elles avaient le cœur endurci, ni à une Française, qu'il percevait au contraire comme trop sentimentales et au sujet desquelles j'ai entendu maintes fois : « Elles sont chiantes ! » Le plus souvent, les touristes reviennent au moins une fois visiter leur amant. Selon les cas, les liaisons peuvent conduire à une émigration définitive ou temporaire, du guide en Europe, ou plus rarement de la touriste au Maroc. Certaines ont vu naître des enfants. Faut-il pour autant les qualifier de « tourisme d'idylle » (Pruitt & Lafont 1995) ?

Sans être l'objet d'un commerce de type strictement monétaire, ces liaisons procurent aux guides de randonnées toutes sortes de gratifications. Conformément aux prescriptions islamiques de ségrégation sexuelle, chez les Nwâjî la mixité est prohibée : les possibilités de rencontre entre hommes et femmes sont donc limitées, codifiées, voire ritualisées par le cadre strict des mariages, hors lequel tout échange hétérosexuel est proscrit. Dès lors, les célibataires trouvent dans la fréquentation des touristes une compensation. Sur le caractère transgressif de ces échanges au regard des normes et des valeurs de la société bédouine, il est prévu de conduire une enquête complémentaire. En effet, ils sont loin d'être généralisés : les touristes masculins ne peuvent y prétendre, ni les « déclassés » (anciens esclaves ou métayers). Ils sont transgressifs, puisque l'islam reconnaît dans le mariage la seule forme légale et admise de sexualité, mais ils sont explicitement reconnus par l'ensemble des acteurs sociaux et restent solidement normés¹⁸.

17. *Fqîh* : interprète de la loi religieuse, juriste, petit lettré de campagne.

18. Les échanges sexuels avec les chameliers sont rares et provoquent du scandale. J'ai en mémoire le cas d'une touriste russe immigrée en France, âgée d'une vingtaine d'années, et d'un jeune chamelier de dix-sept ans, qui s'étaient épris l'un de l'autre sans avoir eu d'échanges sexuels. Ce chamelier n'était pas un descendant d'esclave. Il était issu des Nwâjî mais, orphelin de père, avait été adopté par le groupe responsable de l'agence. Les guides sous les ordres desquels il travaillait lui ordonnèrent de ne plus poursuivre de relation téléphonique ou épistolaire avec l'étrangère et de renoncer à la courtiser. Le couple brava l'interdit. Il se retrouva sous la tente de la mère du jeune chamelier. Mais au bout de quelques temps, la touriste fut convaincue qu'on cherchait à l'empoisonner. Elle

Paradoxalement, ils peuvent même garantir une revalorisation du statut. Les Nwâjî sont marginalisés dans la masse berbérophone des Aït Atta établis au nord du coude du Drâa. Les citoyens les qualifient avec dédain de *'arû-biya*, Bédouins, dans le sens péjoratif de « péquenauds ». Identifiés au plan national comme des Sahraouis, ils sont très surveillés par les autorités. La plupart n'ont fréquenté que l'école coranique et ne savent ni lire ni écrire¹⁹. La fréquentation intime des étrangères atténue les effets de cette marginalisation : à leur bras, ils sont admis dans les bars des hôtels quatre étoiles de la ville. La relation est également gratifiante du point de vue intellectuel : les guides entretiennent avec les touristes de longues conversations qui les renseignent sur le vaste monde où ils ont les plus grandes difficultés à voyager. Confrontés à la monotonie d'un travail répétitif et dévalorisant, ils y trouvent un élargissement du champ d'expérience et du réseau social, et même une certaine ivresse, confortant la thèse du sociologue libanais Sélim Abou (1981 : 75) selon laquelle il y a multiplication des aventures sexuelles lorsque, d'une part, les cadres de référence de la société d'origine et les normes de comportement y attendant n'ont plus de prise sur la conscience, et lorsque, d'autre part, les individus n'ont pas encore intériorisé les cadres et les normes de la culture de l'autre. « Ils traversent alors une sorte de chaos culturel, dans lequel une activité sexuelle débordante compense un vide psychologique et moral angoissant, et tient pour ainsi dire le rôle d'une drogue. »

La fréquentation d'une étrangère améliore également leur niveau de vie. Elle est en quelque sorte rétribuée par des cadeaux divers : achat de kif, de cigarettes, d'alcool, d'un logement et parfois même obtention d'un visa²⁰ ; prêt, non remboursé, pour l'achat de terres ou de dromadaires, etc. Le secteur touristique étant très compétitif et l'activité saisonnière aléatoire, les prestataires en viennent à produire une équivalence entre leurs compétences de guide et de séducteur. Plus que de séduire, il s'agit alors de conquérir,

renonça à voyager au Maroc et, ses demandes de visas restant vaines, elle finit par perdre contact. Le chamelier abandonna l'activité touristique et partit faire du commerce de bétail à Smara, au Sahara occidental. Depuis, il a fait la rencontre d'une autre touriste et, à ce jour, il a émigré en Hollande.

19. Certains ont étudié jusqu'à la licence à Marrakech ou à Agadir mais, parce qu'ils n'ont pas trouvé d'emploi, finissent par revenir à Zagora pour y exercer le métier de guide et ainsi ne plus être à la charge de leurs parents.
20. Un grand nombre de jeunes de la vallée du Drâa rêvent de partir vivre en Europe, aux États-Unis ou au Canada. Ce rêve n'est pas motivé que par l'argent. Il traduit une aspiration à un « mieux-vivre » : trouver le partenaire idéal, disposer de ses revenus à titre individuel, vivre indépendamment de la famille ou du groupe tribal. Quotidiennement, il est entretenu par les touristes, qui diffusent l'image d'individus riches et libres de voyager, ainsi que par les rumeurs de réussites que ne dément pas, chaque été, le retour ostentatoire des « Résidents marocains à l'étranger » (RME). L'idée même de migrer est un facteur d'équilibre. Elle nourrit des journées entières de bavardages qui permettent de se soustraire aux aléas du quotidien sans pour autant s'engager dans un vrai processus de rupture. À ce jour, cinq guides auprès desquels j'ai enquêté ont émigré, en France, en Allemagne, en Espagne, en Hollande et aux États-Unis.

et ces conquêtes sont véritablement capitalisées, comme autant de chances de promotion sociale et de revanche. On observe par exemple que les lettres écrites par les touristes sont l'objet d'une compétition. Les adresses ne se donnent pas, ne s'échangent pas, ne se vendent pas. Chance d'émigration, c'est à qui en détiendra le plus. Les frères se querellent pour une visite en Europe chez une touriste qui ne figurait pas dans le carnet du visiteur. Ils se comportent en rivaux. Ils ne sympathisent pas avec la copine de l'autre. Plutôt, ils la dénigrent, jugeant qu'elle est laide, maigre, vieille ou peu généreuse. À moins qu'ils ne tentent de la séduire, pour prouver qu'elle est prête à coucher avec n'importe qui. La conquête des étrangères est alors susceptible de réactiver un ressentiment de race, de genre et de classe illustrant la thèse de Roger Bastide (1970 : 78) selon laquelle « c'est dans l'étreinte même de deux partenaires sexuels de couleur différente ou dans la courtoisie qui la précède, dans ces moments privilégiés qui semblent être un défi au racisme et la redécouverte de l'unicité de l'espèce humaine, que nous allons voir se glisser le racisme, paradoxalement, sous ses formes les plus haineuses, les plus méprisantes ».

Des rapports de pouvoir discontinus

« Qui baise l'autre ? », pourrait-on questionner à la suite de l'article de Bowman (1990) intitulé « Fucking Tourists ». Captant le guide, sorte de *cultural broker* attitré (Cohen 1985), dans une intimité faisant défaut aux interactions avec les autres touristes, les touristes voient satisfaites leurs prétentions à un tourisme de découverte culturelle. Bien qu'elles évaluent que la relation se soit établie sur la base d'une attraction réciproque, elles ont rarement choisi leur amant : un circuit n'emploie qu'un seul guide et les échanges avec les chameliers sont, comme on l'a vu, très limités, voire proscrits. Elles sont donc plus courtisées qu'elles ne courtisent elles-mêmes. Les séducteurs de touristes ne formulent pas de jugements de valeur sur les étrangères qu'ils savent indépendantes économiquement et donc libres de voyager seules. Mais ils pensent qu'elles sont toutes potentiellement à la recherche d'une aventure et ils les imaginent souvent plus riches qu'elles ne le sont. Certains séduisent une touriste à chaque randonnée, quelquefois sur le mode du harcèlement (des plaintes sont alors déposées auprès du voyageur), quand d'autres sont plus réservés. Ils sont curieux d'expérimenter une sexualité différente, de nouveaux modes de relation entre hommes et femmes, mais ces mêmes raisons qui ont justifié leur attirance sont aussi susceptibles d'éveiller un sentiment de honte, voire de répulsion. En effet, les séducteurs restent dépendants des touristes, économiquement et même affectivement puisqu'il leur appartient rarement de décider de la poursuite d'une relation : ils ne sont pas en mesure, ni d'obtenir un visa, ni de s'offrir un séjour en Europe. Ce sont les touristes qui décident, ou non, de revenir, de faire des démarches administratives ou de pourvoir aux frais d'un voyage.

Certaines d'entre elles, parmi les plus âgées, qui se sont installées à Zagora, peuvent être amenées à changer de partenaire pour quelqu'un qu'elles jugent plus désirable, plus fidèle ou plus éduqué. Elles gardent le contrôle de la situation, formulent des exigences — quand, en regard des normes locales, il est impensable qu'une femme dicte ses volontés affectives. Si accepter leur aide financière n'entache pas leur respectabilité, il ne sied pas qu'elles évaluent trop précisément l'importance de leurs dons. Lorsqu'elles ont créé en partenariat avec leur amant une petite affaire d'artisanat ou d'hôtellerie locale, elles ont fourni les capitaux et restent aux commandes de l'entreprise. L'amant se trouve alors en opposition avec ses normes culturelles : un homme n'est pas supposé être entretenu par une femme que tout le monde raille en l'appelant « la grand-mère ». Au lieu d'être gratifié, il se sent humilié, doublement exploité à des fins sexuelles et économiques : l'étrangère « profiterait » de lui pour séjourner gratuitement dans le pays, acquérir au meilleur tarif de l'artisanat, etc.

Mais il existe une marge de fabrication d'une autonomie, voire d'une résistance au sein de cette situation postcoloniale. Les dernières années de l'enquête ont vu certains guides mettre brutalement un terme à leur liaison pour épouser la fille de leur oncle paternel — conformément aux règles de l'endogamie pratiquée chez les Nwâji — alors même qu'ils élaboraient un projet d'émigration, et étaient le père d'enfants mâles avec des étrangères. Nous avons également observé que certains autres, généralement les plus démunis économiquement, s'absentaient à l'occasion d'une visite qu'ils avaient pourtant appelée de leurs vœux, ou se livraient en présence de leur « copine » à la conquête ostensible d'autres touristes. Par là, ils tentent de stabiliser les rapports sociaux en réintroduisant leurs propres normes relatives à la séduction et à la sexualité.

Dans certains cas assez rares mais qui marquent durablement les rapports sociaux, les touristes s'offrent si facilement qu'il n'est plus besoin de les séduire. Les guides se sentent alors dépossédés de leur virilité. Les pôles masculin/féminin, actif/passif, se renversent : au lieu de conquérir, ils se sentent chassés, c'est-à-dire traités comme des femmes et des prostitués : « Elles viennent toutes pour profiter de l'amour ! » Lorsqu'ils se sentent harcelés, ils expriment une forme de dégoût : « Mais pour qui elles se prennent, tu as vu comme elles sont belles les Marocaines ! » Leur estime d'eux-mêmes se trouvant bousculée, ils jugent alors que les touristes sont trop émancipées (ils insistent notamment sur leurs exigences sexuelles), et ils se mettent à valoriser, par contraste, les normes locales d'inégalité des sexes. Ils songent avec nostalgie aux filles des tribus et se promettent de ne plus toucher une étrangère. Le soir, dans les bars, ils ne parlent que de l'argent qu'ils ont réussi à soutirer aux touristes de passage et du nombre de femmes qu'ils sont arrivés à séduire — vente et séduction sont toujours entrelacées. Se crée ainsi une sorte d'arène de compétition où ils paradedent, au sens quasi rituel du terme (Goffman 2004), pour rendre publique leur compétence à vaincre l'intégrité économique et corporelle d'une touriste

construite comme une adversaire. Ils exagèrent le nombre des occasions qui se sont offertes à eux — le refus de certaines propositions redouble le prestige d'un séducteur. Ils se vantent d'avoir possédé les femmes en des endroits qu'ils jugent peu convenables (un coin de dune), et parfois même en cachette de leur mari — preuve qu'ils seraient irrésistibles. Les touristes masculins ont conscience de cette compétition à la virilité. Un jour, j'ai entendu l'un d'eux s'exclamer : « Non mais ils font quoi avec les femmes françaises ? ! [...]. Ils nous prennent nos femmes mais nous, les leurs, on ne peut pas les approcher ! »

Dans leurs conversations, les séducteurs de touristes opposent souvent les chrétiennes aux musulmans et, plus curieusement, les Blanches aux Noirs. Les Nwâjî ne sont pas noirs de peau. En s'attribuant de la couleur, ils créent de l'adversité : s'ils parviennent à transgresser l'interdit de « la femme blanche », n'est-ce pas qu'ils sont plus forts, plus virils que les touristes, ou bien que leurs femmes sont « des filles à nègres » ? De nombreux récits exposent des situations où une touriste aurait couché successivement avec plusieurs guides, ou bien se serait munie de préservatifs. Il y va du rétablissement de la masculinité locale.

De leur côté, les touristes délaissées par un amant infidèle peuvent être amenées à faire des commentaires peu élogieux sur sa sexualité, jugée bestiale et inexpérimentée. Lorsqu'elles sont accueillies au sein des unités domestiques, elles sont invitées à partager le repas avec les aînées — et il faut voir dans ce partage du pain et du sel un geste d'adoption qui fait défaut à l'accueil des autres touristes. Selon leur statut, il leur est permis, en l'absence de leur amant, de partager la chambre des femmes ou des jeunes filles²¹. Elles participent aux travaux collectifs : cueillette des légumes, préparation des repas, corvées de vaisselle, de lessive ou de ménage. Toutefois, la cohabitation n'est pas exempte de tensions au regard des normes sociales et religieuses du groupe. Elles restent des étrangères, dénommées *nasrâniyât*, chrétiennes. L'échange sexuel ne scelle aucune alliance. Les guides ont toujours en tête de courtiser d'autres touristes ou d'épouser leur cousine, et l'hospitalité comporte autant de droits que de devoirs : l'étrangère qui ne tient pas la place qui lui est assignée, qui perturbe l'équilibre de la vie familiale, tente de modifier les règles de ségrégation sexuelle et reçoit des touristes comme s'ils étaient ses propres invités provoque l'indignation générale. Les aînées ne manquent pas, entre elles, de protester et de dénigrer ces femmes qui leur prennent leurs enfants, favorisent leur adoption de valeurs occidentales et les incitent à émigrer. Certaines formulent la prière suivante à l'occasion des visites aux sanctuaires : « Faites que

21. L'intégration est mise en œuvre selon les critères locaux qui distinguent les jeunes filles (*bnât*) des épouses (sing. *mrâ*. pl. *'ayâlât*). Une touriste qui n'a jamais été mariée est traitée comme une jeune fille, tandis qu'une touriste déjà mariée peut prendre place dans le cercle des épouses.

nos garçons n'aillent plus avec les femmes blondes, elles sont comme des vipères. »

Pour ceux qui occupent à Zagora le bas de la hiérarchie (militaires, nomades sédentarisés, métayers agricoles), l'échange sexuel avec une touriste est un moyen d'ascension sociale : seuls les nantis et les puissants possèdent beaucoup de femmes. Mais ils pensent que ces touristes libres de voyager sans la protection d'un mari ou d'un parent masculin témoignent de la décadence des sociétés occidentales. Ceux qui bénéficient à Zagora d'une reconnaissance sociale (fonctionnaires, lettrés, notables) associent ce commerce sexuel à une activité frauduleuse qui porterait atteinte à la dignité des hommes du pays. Ils dénoncent la corruption des mœurs que provoquerait le dévergondage des touristes, assimilées à des prostituées. Les autorités répriment sévèrement tout manquement à la loi : un Marocain et une étrangère ne sont pas acceptés dans une chambre commune à l'hôtel et ne sont pas autorisés à habiter ensemble à moins d'être mariés ou de justifier d'un certificat de concubinage établi en France.

Dès lors, des scandales éclatent régulièrement. À titre d'exemple, en voici deux d'entre eux. Le premier impliquait une Française, âgée d'une quarantaine d'années, venue créer une maison d'hôtes à Zagora. Elle hébergeait un employé marocain avec lequel elle entretenait une liaison. Le couple fut dénoncé et comparut devant le tribunal. Lors de son entretien avec le procureur, la femme fut accusée de prostitution, qualification impropre au vu des données économiques de la relation, mais il n'existait aucun cadre législatif à l'expérimentation de cette nouvelle division du travail. Le second impliquait une femme hollandaise d'une soixante d'années, éprise d'un chamelier nwâjî marié et père de famille. Les femmes de la tribu s'opposèrent à cette union qui signifiait l'abandon de l'épouse et des enfants. Alors la Hollandaise négocia : le chamelier aurait un visa pour la Hollande ; il recevrait un salaire dont il verserait une partie à son épouse, auprès de laquelle il reviendrait périodiquement. Quelques semaines plus tard, le couple était marié devant le *cadi* et la Hollandaise convertie à l'islam, pour prévenir toute attaque juridique ou morale. De Hollande, elle envoyait l'argent nécessaire à l'édification d'une maison. Mais lorsqu'elle revint à Zagora, elle dut constater que celle-ci était occupée par la première épouse. Elle négocia alors que, le temps de son séjour, le chamelier lui accorde toutes ses nuits et, afin d'être obéie, menaça de suspendre toute aide matérielle. L'amour, disait-elle, « ne devait pas faire oublier que la relation reposait sur un contrat ». Elle ignorait alors que le chamelier, en possession de ses nouvelles richesses, avait profité de son absence pour se marier à une troisième femme. De la sorte, il trouvait le moyen de s'affirmer affranchi de toute domination. Aussi, bien que les touristes expérimentent une certaine revanche sociale à voyager indépendamment des hommes, suspendre leur morale sociale, s'affirmer comme « sujets » de leur sexualité (Tabet 1987) en prenant un amant indigène qu'elles dominent économiquement, on les voit échouer à renverser le rapport d'inégalité entre les sexes : leur autonomie

crée un être socialement dangereux, proche de la délinquance morale. Quels que soient les sentiments qui les fondent, les échanges restent déterminés par un ordre stratégique à l'allure agonistique très marquée. Les guides en saisissent l'occasion pour renverser les positions de domination instituées par la situation touristique et rétablir une hiérarchie où prévalent leur masculinité et leurs valeurs sociales.

Ce ne sont donc pas tant les discours promotionnels des séjours qui définissent la pratique touristique, que le type de relations susceptibles de se construire entre les touristes et les indigènes. Les interactions étudiées au Sahara marocain montrent que la prétention à un tourisme culturel crée les conditions d'un tourisme sexuel qui, sans être tarifié, est gouverné par une logique transactionnelle de biens matériels et immatériels qui l'institue comme une composante de l'économie locale : la séduction des étrangères est capitalisée et elle est l'objet d'une compétition, notamment parce qu'elle permet de s'enrichir, de renégocier sa marginalité et même d'émigrer.

Centre d'Histoire sociale de l'islam méditerranéen, EHESS, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

ABOU, S.

1981 *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos.

APPADURAI, A.

2001 *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.

BASTIDE, R.

1970 *Le proche et le lointain*, Paris, Cujas.

BERTOLUCCI, B.

1990 *Un thé au Sahara*, fiction, 138 min., adaptée du roman de Paul Bowles, Royaume-Uni-Italie, The Sahara Compagny Limited & Tao Films.

BOWLES, P.

1952 *Un thé au Sahara*, Paris, Gallimard.

BOWMAN, G.

1990 « Fucking Tourists. Sexual Relations and Tourism in Jerusalem's Old City », *Critique of Anthropology*, 9 (2) : 77-93.

BRENNAN, D.

- 2004 *What's Love Got to Do with It : Transnational Desires and Sex Tourism in the Dominican Republic*, Durham-London, Duke University Press.

CANTET, L.

- 2005 *Vers le Sud*, fiction, 115 min., adaptée d'une nouvelle de Dany Lafférière, France, Haut et Court productions.

CAUVIN VERNER, C.

- 2001a *L'appel du désert*, documentaire, 52 min., Paris, Lili Productions, Diffusion Épinal.
 2001b *Nomades de profession*, documentaire, 52 min., Paris, Lili Productions, Diffusion Épinal.
 2002a *Les Nouaji*, documentaire, 52 min., Paris, Lili Productions, Diffusion Épinal.
 2002b *Les noces de Nazha*, documentaire, 52 min., Paris, Lili Productions, Diffusion Épinal et France 5.
 2005 *Au désert. Jeux de miroirs et acculturation. Anthropologie d'une situation touristique dans le Sud marocain*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.
 2007 *Au désert. Une anthropologie du tourisme dans le Sud marocain*, Paris, L'Harmattan.
 2009 « Les Hommes bleus du Sahara, ou l'autochtonie globalisée », *Civilisations*, LVII (1-2) : 57-73.

CHABLOZ, N.

- 2007 « Le malentendu. Les rencontres paradoxales du "tourisme solidaire" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 170 (5) : 32-47.

CHARBONNEAU, J.

- 1951 *À la découverte de l'Afrique du Nord (Algérie, Tunisie, Maroc). Ce qu'il faut voir, savoir et lire*, Paris, Éditions touristiques et littéraires.

COHEN, E.

- 1971 « Arab Boys and Tourist Girls in a Mixed Jewish-Arab Community », *International Journal of Comparative Sociology*, 12 (4) : 217-233.
 1985 « The Tourist Guide : The Origins, Structure and Dynamics of a Role », *Annals of Tourism Research*, 22 : 5-29.

COUSIN, S.

- 2006 « De l'Unesco aux villages de Touraine : les enjeux politiques, institutionnels et identitaires du tourisme culturel », *Autrepart*, 40 : 15-30.

DOQUET, A. & LE MENESTREL, S.

- 2006 « Introduction : Tourisme culturel, réseaux et recompositions sociales », *Autrepart*, 40 : 3-14.

FORMOSO, B.

- 2001 « Corps étrangers : Tourisme et prostitution en Thaïlande », *Anthropologie et Sociétés*, 25 (2) : 55-70.

FRITZMAURICE, G.

1926 *The Son of the Sheik*, fiction, 68 min. adaptée d'une nouvelle de Edith Maude Hull, USA, Feature Productions.

GOFFMAN, E.

2004 « Le déploiement du genre », *Terrain*, 42 : 109-128.

HENRY, J. R.

1983 « Le désert nécessaire », in E. LAMBERT & A. LAURENT (dir.), *Désert. Nomades, guerriers, chercheurs d'absolu*, Paris, Autrement : 17-34.

HUGON, A.

1931 *La croix du Sud*, fiction, 90 min., France, Pathé Natan.

JEFFREY, D., LE BRETON, D. & LÉVY, J.

2005 *Jeunesse à risques : rites et passages*, Laval, Presses de l'Université de Laval.

KARCH, D. & DANN, G.

1981 « Close Encounters of the Third World », *Human Relations*, 34 : 249-268.

KRUHSE-MOUNT BURTON, S.

1995 « Sex Tourism and Traditional Australian Male Identity », in M.-F. LANFANT, J. B. ALLCOCK & E. M. BRUNER (eds.), *International Tourism. Identity and Change*, Londres, Sage.

LAFERRIÈRE, D.

1997 « Vers le Sud », in D. LAFERRIÈRE, *La chair du maître*, Outremont, Lanctôt éditeur.

LÉVY, J., LAPORTE, S. & FEKI, M.

2001 « Tourisme et sexualité en Tunisie. Note de recherche », *Anthropologie et Sociétés*, 25 (2) : 143-150.

MACCANNELL, D.

1976 *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*, New York, Schocken.

MEISCH, L. A.

2005 « Gringas and Otavaleños. Changing Tourist Relations », *Annals of Tourism Research*, 22 (2) : 441-462.

POUILLON, F.

1996 « Bédouins des Lumières, Bédouins romantiques : mouvement littéraire et enquête sociologique dans le voyage en Orient (XVIII^e-XIX^e siècles) », in U. FABIETTI & P. C. SALZMAN (eds.), *Antropologia delle società pastorali tribali e contadine*, Pavia, Ibis.

PRUITT, D. & LAFONT, S.

1995 « For Love and Money. Romance Tourism in Jamaica », *Annals of Tourism Research*, 22 (2) : 422-440.

TABET, P.

1987 « Du don au tarif. Les relations sexuelles impliquant une compensation », *Les Temps Modernes*, 490 : 1-53.

URBAIN, J.-D.

1991 *L'idiot du voyage. Histoires de touristes*, Paris, Plon.

WARNIER, J.-P.

1996 « Les processus et procédures d'authentification de la culture matérielle », in J.-P. WARNIER & C. ROSSELIN (dir.), *Authentifier la marchandise. Anthropologie critique de la quête d'authenticité*, Paris, L'Harmattan : 9-38.

WINKIN, Y.

1999 « Le touriste et son double. Éléments pour une anthropologie de l'enchantement », in S. OSSMAN (dir.), *Miroirs maghrébins. Itinéraires de soi et paysages de rencontre*, Paris, CNRS éditions : 133-143.

RÉSUMÉ

Une enquête monographique conduite au Maroc sur des circuits de randonnées « à la rencontre des peuples du Sahara » montre que les touristes sont fréquemment déçus. Ils ne parviennent ni à authentifier des Bédouins devenus des professionnels du tourisme, ni à se singulariser en voyageant en groupe, ni à vivre une aventure tout en respectant un programme. Un type d'interactions semble toutefois réaliser les prophéties d'enchantement délivrées par les brochures, lorsque les randonneuses ont un échange sexuel avec leur guide : une intimité se construit qui transcende alors la situation touristique par un équivalent de rite d'agrégation. Mais ces romances, en ce qu'elles permettent de renégocier les statuts et les rapports de pouvoir, présentent aussi un caractère agonistique très marqué.

ABSTRACT

From Cultural Tourism to Sexual Tourism: the Logics of Desire for Enchantment. — A monographic study conducted in Morocco on camel treks for tourists, "seeking to encounter peoples from the Sahara", demonstrates that the tourists are often disappointed. They are unable to authenticate the Bedouins who have become tourism professionals. Furthermore, the tourists can neither affirm themselves as individuals when travelling in a group, nor can they experience adventure while sticking closely to the itinerary. One sort of interaction does seem nonetheless to accomplish the enchanting prophecies delivered by the brochures, when female tourists have a sexual encounter with their local guide. An intimacy is established which transcends the tourist situation through the equivalent of a rite of re-incorporation. However, renegotiating the status and power relationships, these romances are also characterized by significant tensions.

Mots-clés/Keywords : Maroc, Sahara, identités de genre et de race, postcolonialisme, rencontre des cultures, tourisme sexuel féminin/Morocco, Sahara, identities of gender and race, postcolonialism, cultural encounters, female sexual tourism.